Y LO QUE TE RONDARÉ, *COMMONLEDGE*[*]

JUAN MIGUEL LEÓN ROJAS
jmleon@unex.es
Universidad de Extremadura

Recibido: 03/07/2007 Aceptado: 13/09/2007

Resumen: La economía tradicional explica la evolución de los individuos y del conocimiento de forma muy parcial. Los nuevos medios exigen una reconsideración del papel del individuo y del valor comunal del conocimiento que permita una reorientación del sentido económico y las acciones individuales. Frente a la teoría de juegos tradicional de suma 0, es posible encontrar formulaciones cooperativas que muestran su robustez y pertinencia
Palabras Clave: economía, teoría de juegos, cooperación, conocimiento libre.

Abstract: Classical economy explains individual and evolution of knowledge in a very partial way. New technological means require to re-think the role of individuals and communal value of knowledge. Against a classical theory of game of 0 sum, it is possible to reshape cooperative ways of accurate use and pertinence.
Keywords: economy, game theory, cooperation, free knowledge

[1] En Economía, uno de los eminentes fue Adam Smith. Su defensa de la libertad de obtención de beneficios por parte del empresario, y su afirmación de que tales acciones de los intereses propios económicos individuales, serían los salvadores de la sociedad, creadores de riqueza, y que por tanto, también apoyarían al bien común, es la falsilla sobre la que se ha escrito el desarrollo económico y la mayoría de las teorías económicas imperantes. La profusión con que estas ideas —publicadas en *Estudio de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776)—, han sido tantas veces recordadas por los defensores del capitalismo, hace que nos olvidemos de sus reflexiones sobre la naturaleza humana —publicadas en *La teoría de los sentimientos morales* (1759)—, que le llevaría a recomendar la definición de un sistema de justicia capaz de refrenar los excesos del interés propio, en pos de una sociedad «amable». En particular, un enorme NO al monopolio y otro NO a la explotación, en cualquiera de sus formas, se traslucen a partir de esta idea de Smith.

La sociedad, en general, peca de ser jerárquica, burocrática y tradicional. Incluso en los países desarrollados, todavía están activos multitud de rescoldos de la industrialización feroz e implacable, para la que las personas, no son personas, sino materias primas de usar y tirar.

[*] Commonledge (*common*s, know*ledge*), queriendo decir «conocimiento comunal universal».

Hemos de favorecer la colaboración. Hemos de apostar por sustituir la organización jerárquica por un sistema recíproco de influencia y participación. La superposición entre los miembros de varios grupos facilitaría, ante la aparición de conflictos, la cooperación necesaria para alcanzar una solución consensuada. Deberían desaparecer los tratamientos formales, por el mero hecho del cargo. En la sociedad todos somos socios. Inevitablemente los sentimientos de individualidad permanecerán, pero hemos de luchar porque surjan a través de propósitos compartidos.

[2] «La gente se divide en dos categorías: unos buscan y no encuentran; otros encuentran y no están contentos» (Mihail Eminescu, en *Pensamientos*). El propósito de la Economía, es ayudar a la sociedad a decidir cómo crear, distribuir y consumir la riqueza. La riqueza es un medio para alcanzar un fin, un medio por el cual las personas pueden desarrollar su potencial innato y llevar vidas plenas y satisfactorias. Los economistas llaman a este fin el bienestar. Entre sus componentes se citan: la renta, la salud, la cantidad y calidad del trabajo y del ocio, la calidad del medio ambiente, la seguridad personal y social, y la vida emocional y espiritual del individuo. Posiblemente, estos componentes están relacionados con la satisfacción o la felicidad. Pero ambas son cualidades subjetivas. La postura tradicional de la Economía ha sido considerar como «deseos» todas las componentes del bienestar, y además, bajo la máxima de «cuanto más, mejor», aplicada tanto al número de «deseos», como a la satisfacción de cada uno de ellos. La *Economía Verde* —cfr. Ekins, Hillman y Hutchison (1992, p. 31)— distingue entre deseos y necesidades. El bienestar llega, en primer lugar, a través de la satisfacción de necesidades. Manfred Max-Neef (1986) relaciona el bienestar objetivo con la satisfacción subjetiva a través de las necesidades humanas. Defiende que las necesidades humanas fundamentales son objetivas, invariables, universales y clasificables. Estas necesidades son: la subsistencia, la protección, el afecto, la comprensión, la participación, la creación, el recreo, la identidad y la libertad. Lo variable son los medios mediante los que se satisfacen tales necesidades: sus satisfactores. Para cualquier necesidad fundamental, clasifica sus satisfactores según cuatro modos de la experiencia humana: ser, hacer, tener y relacionarse, y propone una lista completa de satisfactores para todas y cada una de las necesidades fundamentales. Pero el bienestar también llega por la satisfacción de deseos, mas, y esto es lo importante, también llega de la disminución del número de deseos. Perfectamente podemos considerar satisfecho el deseo de algo, desde el momento que hemos dejado de desearlo. El problema real es que en las sociedades de consumo, cada vez son más las personas que necesitan cada vez

más cosas (propósito del marketing: convertir los deseos en necesidades). Para los *Amish*, por ejemplo, el consumo consiste en la satisfacción de necesidades, y no de deseos. Si bien puedan parecer desearse, el conocimiento podría ser descrito por las necesidades de comprensión (entendimiento) y creación, y el *comunal universal* como una expresión máxima, a la par que óptima, de la necesidad de participación.

[3] En parte de la actual llamada sociedad del conocimiento, éste es un *bien posicional*, cuyo valor es básicamente comparativo. Un sabio lo es, porque el resto —casi todos— no lo somos. La acumulación personal de conocimiento —la erudición, por no decir, su posesión— es fundamental si se desea aspirar al respeto, reconocimiento y probable admiración de los demás. La modernidad nos exige el individualismo, el posicionamiento del desarrollo personal por encima de cualquier otro pensamiento. La lucha de los aspirantes a la aprobación social es encarnizada y constante, plasmación fiel de la corrupción del instinto igualitario que es conseguir la igualdad mediante el desarrollo individual. Así, muchos individuos aceptan el sometimiento a unas normas, que no tienen otro fin sino cimentar una jerarquía social basada en un consumismo competitivo del conocimiento, basado a su vez en un deseo egoísta de diferenciación y de reconocimiento de la diferencia.

Por todo ello, la sociedad del conocimiento sufre de síntomas de perversión por mor de muchos que anhelan un mayor saber simplemente por la distinción que lo acompaña. Por deseo o por necesidad. Distinción como negación de la pertenencia a la clase de los «desarraigados», del vulgo, del pensamiento popular —como tradición viva, en el sentido expuesto en *After Virtue*: «un debate historicamente desarrollado y socialmente encarnado» (MacIntyre, 1981)—. Y distinción también como reafirmación de la pertenencia o de la pretensión de integración en la clase de los «elegidos». Clase que es superclase de la *clase creativa* (cfr. Florida, 2002) y de la de los *netócratas* (cfr. Bard y Söderqvist, 2000). Parte de la sociedad del conocimiento es, por tanto, clasista, fomentándose y prosperando la desigualdad, siendo el respeto a las diferencias sólo un falso eufemismo.

Todo lo anterior es un aliciente para toda clase de arribistas, que verán oportunidades por doquier para intentar satisfacer sus deseos de distinción, mucho más allá de sus necesidades. Se escudarán en la defensa de instituciones, en el interés social, pero la realidad es que, llevados por un ego ávido, ruin e insaciable, procurarán colmar su codicia a base del altruismo, la bondad y la sinceridad de los demás.

No demos pábulo a estas taifas y a estos cainitas. Hemos de sanar las heridas que estos canallas producen en la sociedad del conocimiento. En el lugar de trabajo de María, mi más admirada científica, en un pasillo que llaman de la verdad, pude leer tres carteles, de autor anónimo, que reproduje al final de *Sobre la liberalidad de la ciencia y la liberación del científico* (2005).

[4] Los modelos sociales y económicos al uso de la mayoría de los Estados, imponen la necesidad de algunas limitaciones a la libertad individual, con el pretendido consuelo de ser vistas como concesiones a la libertad del otro. A pesar de ello, a veces, tales limitaciones logran realmente evitar reducciones mayores. Más hemos de tener cuidado de que estas sedaciones no nos descaminen de la senda de la verdadera libertad.

Por ejemplo, el uso de la *libertad de opinión y de expresión* —amparadas por entero por el art. 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos—, puede acarrear costes sociales no deseados, pero nadie debería poder impedírnoslo, «en tanto no les perjudiquemos, aun cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada» (Mill, 1984, 41-2).

Cosa distinta es la supuesta neutralidad. Leer que «todos los católicos creyentes son prisioneros de una ideología monolítica que impedirá el pensamiento racional y la ciudadanía responsable» puede que nos atribule o no, pero en cualquier caso debe preocuparnos dado que dicho así no se ofrece ningún argumento que lo sostenga como hecho objetivo (cfr. Nussbaum, 2005, 264ss.)

Por ello, si deseamos compartir nuestras vidas como ciudadanos de actitud abierta y reflexiva, necesitamos encuentros de *diálogo razonado*, enmarcados en una civilidad preclara, sobre cuestiones controvertidas, sobre opiniones exponentes de la sociología del juicio previo (prejuicio), opiniones algunas que parecerán posicionadas en el exterior de cualquier debate razonado.

Si deseamos ser ciudadanos del mundo, *kosmopolités* (Diógenes), debemos ser educados como tales. Los estoicos ya lo pusieron en práctica —aunque como nos recuerda Marta C. Nussbaum (2005, p. 86) fue mucho más *radical*: «bajo ninguna circunstancia deberíamos poner en primer lugar nuestra lealtad por ninguna forma de gobierno, por ningún poder temporal, pero sí por la comunidad moral constituida por todos los seres humanos»—.

En la educación universitaria, además del conocimiento especializado, debe enseñarse Humanidades a los futuros científicos y tecnólogos y Ciencia y Tecnología a los futuros humanistas. No debemos permitir las figuras humanas del científico o tecnólogo frío, calculador, insensible —mudado en *machina sapiens*—, ni la del humanista *anumérico* o *pseudocientífico* (Paulos, 1988). No se trata de que el científico o tecnólogo entienda en profundidad la

fenomenología de Husserl, o de que el humanista comprenda la teoría de operadores acotados en espacios de Hilbert. La gran asignatura pendiente, transversal a todas, es el *sentido común*, y él debe ser precisamente el que nos guíe en este diseño.

La buena suerte (Trias de Bes y Rovira, 2004, *passim*) es preferible a la suerte, y la construcción de la realidad —social (Searle, 1995)— a cualquier ilusión de la esperanza. A todos debería enseñársenos a sumergirnos sin prejuicios ni demora en el diálogo razonado, y por ende, cualquier conocimiento imprescindible y pertinente para su praxis continua. Apremia, pues, no seguir descuidando en la educación universitaria la formación íntegra del ciudadano. La enseñanza de conocimiento especializado no es más que una contribución a la conformación de una de las múltiples siluetas del individuo, que aislada no lo será de la persona.

[5] Como escribió Antonio Machado (Campos de Castilla, CXXVII: Parábolas, VIII): «De la mar al percepto, / del percepto al concepto, / del concepto a la idea / — ¡oh, la linda tarea!—, / de la idea a la mar. / ¡Y otra vez a empezar!». Este podría ser el impuesto por ser inteligentes y autoconscientes, la eterna búsqueda del saber. «La ciencia es un tributo a lo que podemos saber pese a que somos falibles», dijo Jacob Bronowski (1979, p. 374).

Algunas personas padecen —bibliofobia, epistemofobia, fronemofobia, gnosiofobia, ideofobia, sofofobia—, otras deciden no aprender por estar convencidos del poder de liberación del no saber (cfr. Krishnamurti, 2000, 52 et passim) o del primitivismo voluntario —el *Beatus ille* de Horacio (*Epodos*, 2, 1), la *Oda a la vida retirada* de Fray Luis de León, o como dijo Thoreau (1854, cap. 1): «mantenerse en esta tierra no es una dificultad sino un pasatiempo, si vivimos sencilla y sabiamente»—. De siempre, la evolución ha estado inmersa en una *Sociedad del Aprendizaje*. Puede que el ser humano haya comenzado a tomar conciencia de la suya. De una sociedad en la que la educación es una actividad integrada, abierta a todo el mundo, en todas partes, y común en todo momento de la vida, en la que los ciudadanos son unos aprendices inquietos, incansables y proactivos que han asumido el espíritu del eterno aprendiz como modelo de vida —«*discípulo*, alguien que aprende, que está aprendiendo todo el tiempo, que nunca dice “ya he aprendido” y se detiene» (Krishnamurti, 2000, p. 142)—. Superando el impulso del ego, del orgullo, del amor propio, de la autocompetencia, del deseo de aprobación, del elogio, del nivel de aspiración, del reconocimiento, o como queramos llamarlo, que según argumentan los aparentes psicometristas regulan nuestro «*Do your best*».

En la Sociedad del Aprendizaje, la meta fundamental es la redistribución *voluntaria* de conocimiento, partiendo del propio uno, contrariamente a la actual resistencia de los poderosos a enseñar a los pobres a salir de su pobreza, como nos recuerda el dicho africano «la mano que da siempre está por encima de la mano que recibe» (atribuido por algunos al escritor malí Amadou Hampâté Bâ), en pos de una tutela eterna.

[6] Dijo Alvin Toffler (1970) que «el analfabeto del futuro no será aquél que no sepa leer o escribir sino aquél que no sea capaz de desaprender cosas viejas para aprender otras nuevas». La clave es la voluntad: creer y no sólo desear. El desaprendizaje es un proceso que muestra a las personas que no confíen al 100 por cien en sus métodos y creencias. Estos y estas, y en definitiva los prejuicios, ocultan algunas interpretaciones de las evidencias, interpretaciones entre las cuales puede estar la realidad. No se trata de «borrar» algún conocimiento existente, pues eso es imposible —al menos tal y como se entiende si el aprendizaje fue significativo—. De lo que se trata es de descatalogarlo como subsumidor, de manera que no impida la captación de nuevo conocimiento.

El objetivo de desaprender no es un mayor alineamiento con la realidad actual sino conseguir una realidad diferente. Mas no es tarea fácil el olvido selectivo. Desaprender, buscar espacios y tiempos de lejanía y olvido, desrealizados, liberadores del pasado. No resulta sencillo evitar las retrospecciones inconscientes a nociones descriptivas, a patrones explicativos, a prejuicios arraigados. Tampoco los profundos anhelos —conscientes— de confusión con seres anónimos en pro del pronto oscurecimiento del yo pasado.

Los expertos técnicos, tecnólogos, científicos, son los más resistentes al desaprendizaje. Una de las razones primeras es su tendencia a especializarse, por lo que se genera con frecuencia un asentamiento en un nicho de especialización del que es muy difícil que sea capaz de salir. En general nos ocurre a todos. Ante la imposibilidad de ser un Leonardo, nos especializamos, generándose una mayor resistencia al cambio.

Por otro lado, algunas personas padecen metatesiofobia o tropofobia (miedo al cambio), centofobia o neofobia (miedo a lo nuevo) o la particular ciberfobia o tecnofobia. En cualquier caso, sí que ha de innovarse, pero hay que discutir las innovaciones en sociedad, no imponerlas. Para los ciudadanos la innovación decretada no es más que «una maldita cosa tras la otra», un posible reflejo de una tendencia de los gobernantes a simplemente seguir una moda. Cuando los ciudadanos conocen mejor la innovación impuesta sin alternativas, y quieren discutir sobre sus asunciones, los «innovadores» rechazan las quejas, permitiéndose acusarlas incluso de «no científicas». Los ciudadanos serios y

responsables, estudiosos y reflexivos, que cuestionan la innovación son tachados de «opositores» y su actitud de «no colaboradora». En lugar de un diálogo, sobre las posibilidades de qué innovación aplicar, la impuesta ha provocado la división en al menos seis grupos: los que creen en ella, los que se oponen, los que aún están inseguros y sus adláteres respectivos, los que se apuntan a creer en ella porque lo mandan los gobernantes, y los que se apuntan a oponerse o a dudar bajo presión psicosocial de su entorno.

Debemos ser conscientes de la evolución de nuestra ciencia, tecnología y sociedad, y no podemos aventurarnos con chapuzas —aunque más de uno pretenda ampararse en la evolución natural, mostradora de algunas grandes chapuzas de diseño ingenieril—.

¿Por qué no se puede, en unas elecciones, en vez de votar a un único partido, votar a varios? 45 por ciento a P1, 30 por ciento a P2, 25 por ciento a P3. Lo mismo podría aplicarse a los propios carnés de militancia. Y, ¿por qué no hacerlo con palabras? P1: bastante, P2: poco, P3: poco. Lo mismo ocurre con el cambio. Éste no es una cuestión de atravesar una línea. Es cuestión de atravesar una frontera. Pero una frontera que se tarda en atravesar. El sentido está en decir: está cambiando. El discurso es común: colaboración de toda la sociedad para construir el futuro.

[7] El concepto de *trabajo distribuido* lleva varios años asentado en la Nueva Economía. Los trabajadores individuales están en diferentes localizaciones físicas. No sólo eso, lo interesante es que, incluso por definición, estos trabajadores no son empleados de la misma entidad o al menos no comparten departamentos ni secciones, y la mayoría de las comunicaciones e interacciones son asíncronas (Ware, 2003). Del mismo modo, debería imperar el *conocimiento distribuido*, pues la realidad presente es que el hecho de que un conocimiento esté en manos de algunos implica que muchos carecen de él.

En cuanto a las reglas de juego, parece obvio que creamos hechos institucionales a través de la intencionalidad colectiva. Y si está en lo cierto Searle (1995), entonces, en cualquier estructura institucional, aceptamos un componente normativo socialmente creado, si bien su origen radicaría en la naturaleza de la propia estructura institucional, al ser una estructura de reglas, y por ser estas últimas las determinantes de la norma. No se trataría, por tanto, de alcanzar acuerdos, a modo de obligación, sino de aprender a convivir con respeto en el pluralismo de los disensos y de la emergencia eventual de consensos. En fin, la persistencia de la comunicación fáctica en contra de augurios tales como los modelos sociocibernéticos hipostasiados en «sujetos cuasiónticos frente a los

cuales no es posible ninguna crítica sino únicamente la adaptación» (Schulz, 1972, p. 245), un final post-tecnológico no afortunado.

La realidad social actual en la Sociedad del Conocimiento implica que llegar a esas reglas se extenderá, mucho, en el espacio y en el tiempo. En el espacio porque es una labor de muchos y en el tiempo porque esos muchos pertenecerán a varias generaciones. No será en ninguno de los sistemas sociales conocidos. No será porque todos ellos se basan en el egoísmo.

Nos atrevemos a proponer una secuencia de tres fines, fines que debemos perseguir con perseverancia:

1) Contribuir a la construcción de reglas y actitudes sociales en pro de que la Sociedad reconozca el acceso al Conocimiento y a la Cultura como un Derecho Humano y Social, fundamental y universal, individual y colectivo, en contra de cualquier política orientada hacia el mercado, hacia la privatización de la gestión de los servicios que le afectan (distribución, etc.) o hacia la mercantilización del conocimiento o de la cultura.
2) Contribuir a que la Sociedad reconozca, en el corto y medio plazo, el Conocimiento como un bien de la humanidad, algo a lo que todos los humanos tienen derecho.
3) La erosión de las estructuras comunales en la sociedad es más que patente. En la sociedad moderna, la verdadera comunidad alrededor de cada persona se reduce cada vez más a su familia. El código de buenas costumbres, antaño centrado en el arte de vivir en público y en común, ha sido reenfocado hacia lo privado, hacia el respeto a la intimidad de los demás. Empecemos por el Conocimiento. Disuadamos a la sociedad de la convención que permite la propiedad privada del conocimiento, un mero acrecimiento del ego. Extendamos el comunal favoreciendo la externalización de sentimientos y actuaciones a favor de que, en el largo plazo, la sociedad reconozca el Conocimiento como una *res communis omnium* —cosa que por su naturaleza está destinada al uso común, no siendo susceptible de apropiación individual, cuyo uso privado es reconocido pero del cual no se deriva ningún título de propiedad para el usuario, asimismo el derecho de uso está condicionado a un uso del cual no se derive ningún daño al conocimiento ni ninguna limitación al libre acceso que otros tienen de él— y como una *res extra comercium* —cosa fuera del comercio, y por tanto libre de cargas (en la actualidad ya se ha comercializado agua de grifo <www.aguanafree.com/>, agua de río <www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/article1049413.ece>, e incluso aire embotellado <www.purehawaiianair.com/>)—. Todos los Estados

> deben tener el mismo derecho de aprovechamiento y beneficio del conocimiento, ya que ello deriva del derecho de los seres humanos al progreso (art. 27.1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos). En particular, todo lo engendrado a partir del conocimiento debe ser en beneficio de la Humanidad.

[8] El esquema *sociedad de la mente* (Minsky, 1985) —según el cual la inteligencia no se encuentra centralizada sino distribuida en la unión de muchos procesos (agentes), de propósito específico y muy interconectados—, está en la base de la *inteligencia de enjambre* —«la inteligencia colectiva emergente de un grupo de agentes simples» (Bonabeau et al., 1999)—, de inspiración biológica (abejas, avispas, hormigas, termitas, bandadas de aves, bancos de peces, manadas de mamíferos) y con múltiples aplicaciones actuales a cuestiones de optimización y heurística. Los conceptos son de enunciado sencillo: «el total puede ser superior a la suma de sus partes», «autoorganización» (las vías de solución son emergentes más que predefinidas), «reglas simples» (no busquemos la complejidad donde posiblemente no exista), «nadie tiene que estar bajo control» (descentralización), «robustez» (las tareas son terminadas aunque fallen algunos individuos), «flexibilidad» (se responde adecuadamente a perturbaciones internas y a cambios externos), «el tamaño importa» (a mayor población, mayor posibilidad de especialización individual).

Si la conexión adecuada de partes tontas (*dumb*) en un enjambre produce resultados inteligentes (*smart*) (Kelly, 1998, cap. 1) , ¿qué no conseguirá un comportamiento colectivo adecuado de partes inteligentes? En la Sociedad del Conocimiento, con tecnologías que amplifican la disposición natural humana para la cooperación (cfr. Rheingold, 2002) y la colaboración, ¿qué no logrará la agregación comunal de inteligencias múltiples?

[9] Imaginemos una situación de compraventa o trueque, en la que el intercambio, deba producirse, vete a saber el porqué, en secreto, sin llegar a conocernos. Se designan dos sitios, uno para cada trocador, donde cada uno depositará su mercancía, de manera que el otro pueda pasar posteriormente a recogerla. Además, se acuerda nunca más volver a saber el uno del otro. En tales condiciones, la tentación de no depositar nuestra mercancía —de ganar algo a cambio de nada— es enorme. Sin embargo, si ambos trocadores piensan de esta manera, saldrán con las manos vacías.

Son precisamente la teoría de la *elección racional* —o sea, el hecho de que nos comportemos como decisores o jugadores racionales— y el concepto de *equilibrio de Nash* —en la forma eductiva de alcanzarlo (es decir, «pienso que

piensa que pienso que piensa que ...»)—, las que nos ayudan a concluir que debemos depositar nuestra mercancía.

La manera en la que hemos contado el dilema se inspira en el planteamiento popularizado por Douglas Richard Hofstadter (1987). La formulación original de este dilema, más difícil de entender, se debe a Merrill M. Flood y Melvin Dresher, en enero de 1950. El nombre y planteamiento como el dilema del prisionero se debe a Albert William Tucker, quien en una conferencia sobre teoría de juegos, dirigida a psicólogos, en mayo de 1950, expuso las ideas de Flood y Dresher, inventándose una historia, que en la versión actualmente en boga se cuenta más o menos tal que así. Se detiene a dos delincuentes, compañeros de una misma banda, que son encarcelados. Cada prisionero está aislado, sin posibilidad de comunicarse con el otro. Al carecer de pruebas suficientes para condenarles por la acusación principal, el juez piensa en condenarles por un cargo menor, con diez años de prisión a cada uno. Mas el jefe de policía tiene una idea, que admitida por el juez, consiste en ofrecer a cada prisionero el siguiente pacto. Si testifica contra el otro, quedará libre, mientras que al otro se le condena por treinta años, al poder acusarle por el cargo principal. Pero, si los dos prisioneros testifican el uno contra el otro, entonces se condenará a ambos a veinte años.

Si son racionales, cada prisionero argumentará que si testifica, se reduce en 10 años su condena, independientemente de lo que haga el otro (pues si el otro no testifica, al quedar libre, no cumple los 10 años de condena; mientras que si el otro testifica, le condenan a 20 años, en vez de a 30). Por otro lado, si no testifica, puede que el otro también lo haga, con lo que le condenan a 20 años, pero puede que el otro no testifique, con lo que le condenarían a 30 (o sea, que no tiene la posibilidad de una condena de 10 años, y mucho menos la de quedar libre). De esta manera eductiva, cada prisionero concluye que lo mejor es testificar, con lo que son condenados a 20 años cada uno. Sin embargo, observando la matriz anterior, lo mejor que pueden hacer ambos prisioneros es no testificar, para obtener así una condena de sólo 10 años.

Por lo que despertó, y sigue despertando, tanto interés este dilema, es porque los prisioneros han mostrado un *comportamiento racional*. Han llegado eductivamente al punto de equilibrio de Nash, que en este caso es que ambos testifiquen. Y es un punto de equilibrio de Nash, porque al día siguiente, una vez condenados a los 30 años, cuando se despierten y piensen lo que han hecho, no se arrepentirán de la decisión tomada, dada la opción que han visto que ha tomado su compañero.

Lo que resulta más curioso es lo que se deduce: que el equilibrio de Nash —que se alcanza cuando la elección de cada jugador es la mejor respuesta

a las elecciones de los demás jugadores— no tiene por qué ser el desenlace más favorable de un juego.

Y lo que despierta aún más interés, en campos tan diversos como la filosofía, biología, sociología, ciencias políticas y en economía, así como en la propia teoría de juegos, es su interpretación psico-social y las implicaciones que conlleva. El hecho de testificar puede interpretarse racionalmente como una *defraudación*, pues el que testifica defrauda a su compañero. Asimismo, el no testificar equivale es interpretable racionalmente como una *cooperación*. El equilibrio de Nash se alcanza cuando ambos defraudan. Y sin embargo, lo más favorable es que cooperen.

La pregunta es, ¿por qué no se ven incitados a elegir lo más favorable? La respuesta parece sencilla, porque a pesar de mucho educir, sus pensamientos son egoístas; porque la meta de cada uno es obtener el máximo beneficio personal. Porque no piensan en el bienestar colectivo de la sociedad formada por ellos dos (*bienestar solidario*). Porque se rigen por el principio del máximo egoísta. Porque no son «gemelos».

La teoría de juegos cada vez cobra un papel más protagonista en biología, antropología, etología, sociología, filosofía social. Los teóricos de los juegos están seguros de poder demostrar que hasta el individuo más egoísta (ya se sabe, esa persona que define al egoísta como todo aquél o aquella que no piensa en ella), puede sacar provecho personal de cooperar con los demás, si no a corto plazo, seguro que sí a medio o largo plazo. Para ello, los investigadores estudian los equilibrios de juegos que los jugadores juegan una y otra vez (juegos con repetición).

Quizás sea Robert Axelrod (1984), de la Universidad de Michigan, quien más ha estudiado la iteración del dilema del prisionero, es decir, que los jugadores interactúen más de una vez, y que cada «encuentro» se rija por las reglas del dilema del prisionero. La tercera fase de sus experimentos es la que más interés ha despertado, sus *torneos evolutivos*, torneos de «selección natural artificial». Axelrod parte de interpretar un dilema iterativo del prisionero como una pauta de comportamiento, como una forma de personalidad. Axelrod plantea un dilema iterativo del prisionero que a su vez se iteraba. Tras cada dilema iterativo del prisionero, las estrategias se clonaban, dependiendo el número de clones de la puntuación obtenida en el dilema iterativo precedente. Aunque al principio parecieron tener éxito algunas estrategias defraudadoras, a medida que transcurrían las generaciones, su éxito era cada vez menor. La vencedora de todos los torneos fue *Tit for tat* , una estrategia simple propuesta por el psicólogo y filósofo de la Universidad de Toronto, Anatol Rapoport: coopera en el primer dilema, y en lo sucesivo, hace lo mismo que haya hecho el otro jugador en el

dilema precedente. Tras todos estos experimentos, Axelrod responde a tres preguntas clave: (A) *Viabilidad inicial*: ¿cómo puede comenzar la cooperación en un mundo de defraudación incondicional? Axelrod demuestra que un sólo organismo cooperativo moriría, pero que pequeños enjambres de cooperadores conseguirían propagarse. (B) *Robustez*: ¿cómo han de ser las estrategias para tener éxito en ambientes imprevisibles y mudables? Han de ser cooperativas —es decir, cumplir los tres rasgos defendidos anteriormente— y claras. (C) *Estabilidad*: ¿podrá la cooperación protegerse frente a la defraudación? Axelrod demostró que la relación cooperación–defraudación es asimétrica: un mundo de defraudadores puede ser invadido y conquistado por enjambres de cooperadores, pero un mundo de cooperadores, nunca puede ser conquistado por enjambres de defraudadores, independientemente del tamaño y número de estos últimos.

[10] Seamos optimistas. Vivir en sociedad tiene que en múltiples ocasiones sean las circunstancias y no las reglas *puras* del juego las que determinan la manera en la que lo jugamos. Un ejemplo. En cierta ocasión, Merrill Flood, uno de los autores del dilema del prisionero, planteó el siguiente juego a una secretaria de su instituto (Mérö, 2001, pp. 46-47): le ofreció 100 dólares para ella sola o alternativamente 150 para ella y su compañera si ambas se ponían de acuerdo en como repartir esta última cantidad entre ambas. A su compañera no le dijo nada. El resultado fue que la secretaria prefirió comentárselo a su compañera y dividirlo por la mitad —75 dólares para cada una—, a no decirle nada y quedarse con 100 dólares.

«Todo lo que no se da, se pierde», es un proverbio indio que repetía constantemente la Madre Teresa de Calcuta. La secretaria percibió el juego como cooperativo, a pesar de la *suma cero* implícita en el planteamiento. De manera similar, juegos que teóricamente son de suma cero, estrictamente competitivos, suelen jugarse cooperativamente. La motivación, la mayoría de las veces, es puramente egoísta: suponer que a la larga los beneficios son mayores. La primera meta sería cambiar esa percepción hacia el beneficio común, convirtiendo en jugador colaborativo a todo ser humano. Podrían enumerarse más, pero siempre pecaríamos de falta de exhaustividad, así que, ¿por qué no simplemente empezar siendo altruista, bondadoso y sincero?

«El amor es paciente y muestra comprensión. El amor no tiene celos, no aparenta ni se infla. No actúa con bajeza ni busca su propio interés, no se deja llevar por la ira y olvida lo malo. No se alegra de lo injusto, sino que se goza en la verdad. Perdura a pesar de todo, lo cree todo, lo espera todo y lo soporta todo. El amor nunca pasará.» (I Corintios, 13:4-7).

¿Qué importa más, tu nombre, lo que dices o lo que haces? Urmi, Alison y David en India, José María en África, Alan en Argentina, Belén en Filipinas, Fabiola en Tibet, ayudan a algunos de los más pobres con resueltos e intensos, aunque modestos, proyectos personales (Zin, 2005). ¿Les conoces? ¿No? Pero, ¿a que no por eso no dejas de sentir gozo?

[11] Múltiples regulaciones estatales definen unos derechos morales irrenunciables e inalienables, por lo que, con respecto a las obras pretendidamente sujetas, el *comunal universal* (en cuanto a conocimiento, *commonledge*), se minora a lo que se conoce como *dominio público*. Aún más, dichas regulaciones no permiten que el autor decida cuándo alcanza su obra este estado. Atrae así la propuesta de introducción del *dominio público anticipado* la Ley de Propiedad Intelectual española (David Maeztu, derechoynormas.blogspot.com/2007/08/una-propuesta-de-reforma-de-la-lpi.html), esto es, que sea el autor y no la norma impuesta, quien decida cuándo poner su obra en el dominio público.

Pero en nuestras sociedades estamos obligados a proteger el dominio público, ya que éste permite la apropiación indebida —por aquellos que dispongan de más recursos, capaces de analizar el conocimiento y de diseñar utilidades y desarrollos que protegerán con derechos de propiedad intelectual e industrial—. En este sentido, existe la propuesta «bienes comunes protegidos» (*protected commons*), plasmada en el proyecto *Biological Open Source* (BiOS) *Initiative* (www.bios.net), en el *Center for the Application of Molecular Biology to International Agriculture* (CAMBIA) (www.cambia.org), dirigido por Richard Jefferson.

Se trata pues, de impedir que lo que esté en dominio público, deje de estarlo, así como todo lo que se defina y desarrolle a partir de ello, en la línea del concepto *copyleft* original (www.gnu.org/copyleft/copyleft.html) y del concepto *share alike* de Creative Commons (creativecommons.org/about/licenses/meet-the-licenses). Algunos que se autodefinen como puristas de la libertad, asegurarán que protegerla, la mengua, pero sin duda sucumbirán en su paradoja al encontrar derivaciones de sus obras con inesperadas y sorprendentes restricciones de uso.

[12] El verdadero conocimiento es silencioso, aguza el ser y acera el alma. El falso, cuya propiedad es ostentosa y constantemente reclamada por los necios, favorece la frivolidad, el egoísmo y la memez. Muchísimas obras serán presas del confinamiento y del abandono, y sus creadores, de la soledad y del retiro («¡Oh futuro perfecto! No hay otra permanencia / que la de ser un eco corregido

por otros / que no sabrán mi nombre, ni —espero— mi aventura. / Tampoco yo sé bien quién habla en mi conciencia», Gabriel Celaya, *Itinerario Poético*). La posesión de la inteligencia y del conocimiento son yugos de los que tenemos derecho a liberarnos. El conocimiento *también* lo es. Urge librarnos de sentirnos propietarios, hacendados o terratenientes de la inteligencia y del conocimiento. Urge alejar las fobias pertinentes, alodoxa-, catagelo-, doxo-, eniso-, cantando la palinodia sin sonrojo. Urge no avergonzarnos de no saber. Urge desterrar la eleuterofobia. Todo ello nos liberará finalmente de nuestra inefable adicción, entrega y sumisión a la inteligencia y al conocimiento.

[Coda] Ya que las anteriores han sido reflexiones propias, prefiero finalizar consignando dos testimonios ajenos: «-[Gamaliel] Pero tú no has enseñado ni un solo precepto que no haya sido ordenado antes por nuestros padres de la sabiduría, Moisés, Antígono de Soco, Jesús, hijo de Sidrah, los profetas, Hillel, Schemaya, Abtalión, el Jetzirá, el Zohar, el Bautista, los esenios, Judas Bar Bathyra, Jonathan Bar Uziel..., nuestros rabinos de Jerusalén y de Alejandría, y en otros lugares Sakia-muni, Joe, Confucio... Todos han proclamado antes que tú las leyes del amor y de la igualdad. ¿Cuál es este nuevo pacto que dices traer? ¿Qué es lo que enseñas de nuevo?

-[Jesús] Nada. Pero los demás han enseñado, y, por tanto, yo quiero practicar, los demás han dicho: "¡Esto es bueno!", y yo digo: ¡eso es obligación! Los demás han dicho: "Creed", y yo digo: haced.» (Petrucelli della Gattina, 1989, pp. 290-291).

Es tan sencillo como simple de hacer. En *Mis novelas gratis* — 17 de julio de 2007 —, Alberto Vázquez-Figueroa (vazquezfigueroa.blog.com/1940255/) nos explica su porqué.

Bibliografía

Axelrod, Robert (1984) *The evolution of cooperation*. Basic Books, New York, U. S. (Trad. por Louis Bou: *La evolución de la cooperación*, Alianza, México, 1984).

Bard, Alexander y Jan Söderqvist (2000) *Nätokraterna: boken om det elektroniska klassamhället*. Tranan, Skarpnäck, Sverige (Trad. por Neil Smith: *Netocracy: the new power elite and life after capitalism*. Pearson Education, London, U. K., 2002)

Bonabeau, Eric, Marco Dorigo y Guy Theraulaz (1999) *Swarm Intelligence: From Natural to Artificial Systems*. Oxford University Press, New York, U. S.

Bronowski, Jacob (1973) *The Ascent of Man*. Little, Brown, Boston, U. S. (Trad. por Alejandro Ludlow Wiechers: *El ascenso del hombre*, Fondo Educativo Interamericano, México, 1979).

Ekins, Paul, Mayer Hillman, y Robert Hutchison (1992) *Wealth Beyond Measure*, Gaia Books, London, U. K. (Trad. por Alejandro Pareja: *Riquezas Sin Límite*, Edaf, Madrid, 1992).

Florida, Richard (2002) *The Rise of the Creative Class*. Basic Books, New York, U. S.

Hofstadter, Douglas Richard (1987) *Gödel, Escher, Bach. an Eternal Golden Braid*. ddd (Trad. por A. López Roseau y Mario Arnaldo Usabiaga Bandizz: *Gödel, Escher, Bach. Un Eterno y Grácil Bucle*, Tusquets, Barcelona, 1989)

Kelly, Kevin (1998) *New Rules for the New Economy*. Penguin, New York, U. S. Lectura disponible en: <http://www.kk.org/newrules/contents.php>.

Krishnamurti, Jiddu (2000) *To Be Human*. Krishnamurti Foundation Trust, Hampshire, U. K. (Selección: David Skitt) (Trad. por Mariano Vázquez: *Ser Humano*, EDAF, Madrid, España, 2003).

León-Rojas, Juan-Miguel (2005) Sobre la liberalidad de la ciencia y la liberación del científico. *Epistemowikia* <http://es.epistemowikia.org>, CONOMUN, Cáceres (disponible en: http://campusvirtual.unex.es/cala/epistemowikia/index.php?title=Sobre_la_liberalidad_de_la_ciencia_y_la_liberación_del_científico).

MacIntyre, Alasdair (1981) *After Virtue*. Gerald Duckworth & Co., Ltd., London, U. K.

Max-Neef, Manfred, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn (1986) *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*, CEPAUR, Santiago, Chile.

Mérö, László (1996) *Mindenki másképp egyforma*. Tericum Kiadó, Budapest, Magyarország (Trad. por Daniel Menezo García: *Los azares de la razón*, Paidós Ibérica, Barcelona, España, 2001).

Mill, John Stuart (1859) *On Liberty*, Parker, London, U. K. (Trad. por Pablo de Azcárate: *Sobre la libertad*, Sarpe, Madrid, 1984).

Minsky, Marvin (1985) *The Society of Mind*. Simon & Schuster, New York, U. S. (Trad. por Lidia Espinosa de Matheu: *La sociedad de la mente: la inteligencia humana a la luz de la inteligencia artificial*. Galápago, Bueno Aires, Argentina, 1986).

Nussbaum, Martha Craven (1997) *Cultivating Humanity*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., EE. UU. (Trad. por Juana Pailaya: *El cultivo de la humanidad*. Paidós, Barcelona, España, 2005)

Paulos, John Allen (1988) *Innumeracy: Mathematical Illiteracy and its Consequences*. Hill and Wang, New York, U. S. (Trad. por Josep María

Llosa: *El hombre anumérico: el analfabetismo matemático y sus consecuencias*, Tusquets, Barcelona, España, 1990)

Petrucelli della Gattina, Ferdinando (1867) *Les mémoires de Judas*. A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, Paris, France (Trad. por Carmen Artal: *Memorias de Judas*, Martínez Roca, Barcelona, España, 1989)

Poundstone, William (1992) *Prisoner's Dilemma: John von Neumann, Game Theory, and the Puzzle of the Bomb*. Anchor Books, New York, U.S. (Trad. por Daniel Manzanares Fourcade: *El dilema del prisionero: John von Neumann, la teoría de los juegos y la bomba*, Alianza, Madrid, 1995)

Rheingold, Howard (2002) *Smart Mobs. The Next Social Revolution*. Perseus, Cambridge, U. S. (Trad. por Marta Pino Moreno: *Multitudes inteligentes: la próxima revolución social*. Gedisa, Madrid, España, 2004).

Schulz, Walter (1972) *Philosophie in der veränderten Welt*, Günther Neske, Pfullingen, Deutschland —citado por Helmut Peukert (1976): *Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, Deutschland (Trad. por Marciano Villanueva: *Teoría de la Ciencia y Teología Fundamental*, Heder, Barcelona, España, 2000, la cita proviene de la p. 99)—.

Searle, John Rogers (1995) *The Construction of Social Reality*. Free Press, New York, U. S. (Trad. por Antoni Domènech: *La Construcción de la Realidad Social*. Paidós, Barcelona, España, 1997).

Thoreau, Henry David (1854) *Walden; or Life in the Woods*, Ticknor and Fields, Boston, U. S. (Capítulo 1 trad. por Santiago Ordoñez, dominio público, disponible en http://www.geocities.com/v-tamara/walden/cap1-es-corr.txt)

Toffler, Alvin (1970) *Future shock*. Random House, New York, U. S. (Trad. por José Ferrer Aleu: *El shock del futuro*, Plaza & Janés, Barcelona, 1971)

Trias de Bes, Fernando y Alex Rovira Celma (2004) *La buena suerte*. Empresa Activa, Barcelona, España.

Ware, James (2003) *Understanding distributed work*. The Work Design Collaborative, LLC. Disp. en: <http://www.thefutureofwork.net/assets/Understanding_Distributed_Work.pdf>

Zin, Hernán (2005) *La Libertad del Compromiso*. Plaza & Janés, Barcelona, España.